



Les conditions de l'expérience religieuse dans la modernité

Anne Fortin

Volume 56, numéro 1, février 2000

Expérience et théologie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401275ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401275ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Fortin, A. (2000). Les conditions de l'expérience religieuse dans la modernité. *Laval théologique et philosophique*, 56(1), 81-91.
<https://doi.org/10.7202/401275ar>

LES CONDITIONS DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE DANS LA MODERNITÉ

« PUBLICISATION D'UN PRIVÉ »

Anne Fortin

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *Quel est le statut réservé à l'expérience religieuse dans nos espaces occidentaux dits modernes ? S'arrêter à une réflexion sur les conditions de l'expérience religieuse n'est plus un luxe que peuvent se réserver les théologiens. Les sociologues et les philosophes réinvestissent aujourd'hui cette dimension et en livrent des analyses qui entrent en dialogue avec Durkheim, Freud et Weber. La perspective de Marcel Gauchet sur la religion dans son livre *La Religion* dans la démocratie servira ici de cadre pour penser l'enjeu de la position de Gianni Vattimo sur l'expérience religieuse dans son livre *Espérer croire*.*

ABSTRACT : *What special status does religious experience have within our so-called modern spheres of reference in the West ? To stop to reflect on the conditions of religious experience is no longer a luxury reserved to theologians. Sociologists and philosophers are reconsidering this dimension today and are offering analysis in dialogue with Durkheim, Freud and Weber. Marcel Gauchet's perspective on religion in his book *La Religion* dans la démocratie will be used here as a frame of reference to reflect upon the challenge of Gianni Vattimo's position on religious experience in his book *Espérer croire*.*

Quel est le statut réservé à l'expérience religieuse dans nos espaces occidentaux dits modernes ? Selon la *doxa*, l'expérience religieuse relèverait de la vie privée, de l'espace intérieur de la subjectivité et elle serait nécessairement condamnée à plus ou moins brève échéance sous la pression des processus de rationalisation de la modernité. L'hypothèse wébérienne relativement au caractère privé et subjectif de la religion imprègne encore l'imaginaire, — malgré les travaux en sens inverse de plusieurs sociologues sur le phénomène religieux¹.

Le débat actuel dans la société québécoise sur la pertinence de l'enseignement de la religion dans les écoles publiques a remis à l'honneur le principe wébérien

1. À titre d'exemple, les travaux en sociologie de la religion de Danièle Hervieu-Léger ont permis de contredire la perspective wébérienne d'une exclusion réciproque et nécessaire entre la modernité et la religion.

d'exclusion mutuelle entre la rationalité et la religion. Ce débat a particulièrement mis en cause la « dé-privatisation » de la religion qui, a-t-on dit, pourrait entraîner une indifférenciation entre la sphère privée et la sphère publique. Une telle indifférenciation mènerait tout droit, selon certains, au retour de l'obscurantisme, vers les fanatismes religieux — pluriels et dangereux. Le devoir de l'État consisterait à contenir ces particularismes hors de l'espace public au nom du respect du pluralisme. Le spectre de la « dé-privatisation » de la religion fonctionne comme un épouvantail envers la modernité, comme si celle-ci était menacée par l'irruption sauvage de l'irrationnel dans l'espace public. Enfermer la religion dans l'espace de la vie privée serait la condition *sine qua non* pour préserver les libertés de tous les citoyens dans l'espace public.

Qu'est-ce qui se dit là du religieux et des religions, et qui influence directement sur la compréhension de l'expérience religieuse ?

S'arrêter à une réflexion sur les conditions de l'expérience religieuse n'est plus un luxe que peuvent se réserver les théologiens. Les sociologues et les philosophes réinvestissent aujourd'hui cette dimension en tant que *penseurs du réel*, et livrent ainsi des analyses actuelles qui dialoguent avec Durkheim, Freud et Weber. Penser les conditions de l'expérience religieuse n'est donc plus une tâche réservée à de doux rêveurs, mais est au cœur des débats les plus chauds sur la démocratie, le pluralisme, la nature du contrat social, etc. De Charles Taylor, Jean-Marc Ferry, Jacques Derrida jusqu'à Edgar Morin, pour ne nommer que les têtes d'affiche, on assiste à une intégration systémique de la variable « religion » dans la construction des regards sur le monde, autrui et soi.

Les théologiens qui se sont questionnés dans le présent collectif sur les conditions de l'expérience religieuse ont tous donné des définitions différentes de l'« expérience religieuse ». Des cadres épistémiques différents sous-tendent leurs argumentations et des visées théoriques les animent. Que retirer d'une telle diversité ? Sommes-nous dans la Babel d'une *expérience* insaisissable, toujours changeante sous des formes qui ne peuvent être réglées par la logique de la raison² ? Le présent texte n'a pas comme prétention de résoudre la pluralité des options par un cadre qui les réduise au plus petit commun dénominateur.

L'objectif du présent travail consiste plutôt à illustrer la possibilité de réflexivité que peut permettre le travail sur l'expérience religieuse. À partir de la perspective de Marcel Gauchet sur la religion, pourra être posé un regard réflexif sur l'enjeu du livre de Gianni Vattimo sur l'expérience religieuse. Cet exercice de lecture n'est qu'un exemple d'un même processus qui pourrait être fait sur des objets différents, comme le débat sur l'enseignement de la religion dans l'école publique au Québec par exemple. Nous avons choisi dans le présent cadre d'analyser la position d'un philosophe à partir d'un cadre sociologique.

2. Le livre de Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Croire et comprendre. Approche philosophique de l'expérience chrétienne*, Paris, Cerf, 1999, est un exemple de réflexion philosophique qui tente de formaliser les formes de l'expérience religieuse dans la logique de la raison hégélienne.

LA RELIGION DANS LA DÉMOCRATIE

Marcel Gauchet présente une thèse intéressante sur le statut de la religion et de l'expérience religieuse dans son livre *La Religion dans la démocratie*³. Selon lui, « les croyances se muent en identités », et cette mutation met en lumière les conditions mouvantes actuelles de la démocratie. Les conditions mêmes du contrat social seraient bouleversées lorsqu'une « légitimité nouvelle » est « acquise par la conviction privée en tant que privée »⁴ au cœur même de l'espace public.

La perspective de Gauchet permet de re-penser la nature du lien entre les sphères privée et publique. Au rapport d'exclusion mutuelle, mis en place par Weber et repris aujourd'hui par Habermas, Gauchet substitue un rapport interactif : le singulier a droit de parole dans l'espace public et il a droit d'être reconnu comme interlocuteur valable du lieu même de sa singularité. Le principe religieux et les religions historiques ne relèveraient ainsi plus nécessairement exclusivement de la vie privée. Par conséquent, tant du point de vue du principe que du côté des réalisations historiques, ce qui concerne l'expérience religieuse ne peut s'expliquer à partir du seul cadre exclusiviste wébérien.

Pour Gauchet, la visibilité actuelle des religions en Occident ne procéderait pas d'une « dé-privatisation » des religions, mais bien plutôt d'une « publicisation d'un privé ». En effet, « la croyance entend conserver sa liberté et sa singularité privée tout en jouant un rôle public⁵ ». Cette visibilité repose sur la volonté de « faire entendre sa singularité subjective comme telle dans le concert public et de s'y voir expressément admis comme voix qualifiée ». Pour Gauchet, — et nous lui laissons la responsabilité de ses conclusions durkheimiennes — la reconnaissance des croyances dans l'espace public n'entraîne pas une indifférenciation des sphères privée et publique, mais « instaure plutôt une transcendance discrète et solide de l'ordre politique »⁶. Pour notre part, nous nous limiterons aux conditions mêmes de ce lien : comment le principe de différenciation-dans-l'interaction des sphères privée et publique ébranle-t-il les bases wébériennes d'une conception de l'exclusion réciproque de la religion et de la modernité ? À partir de la perspective de Gauchet nous tenterons de lire et d'interpréter la position de Gianni Vattimo dans son livre-témoignage sur sa propre expérience religieuse.

La thèse de Gauchet trouve en effet une illustration saisissante dans le livre *Espérer croire* du philosophe italien Gianni Vattimo. Nous analyserons le livre de Vattimo sous plusieurs rapports. Il sera tout d'abord intéressant d'analyser le *geste* de Vattimo qui présente son expérience religieuse dans l'espace public de la discussion philosophique. Puis, l'examen de la théorisation qu'il en fait à partir de la perspective heideggérienne donnera une assise philosophique à l'hypothèse de la *publicisation* de l'expérience religieuse privée. D'autre part, l'analyse sémantico-pragmatique du livre

3. Marcel GAUCHET, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

4. *Ibid.*, p. 100.

5. *Ibid.*, p. 101.

6. *Ibid.*, p. 102.

de Vattimo nous le fera voir en tant qu'*objet social*. Nous verrons comment le double rôle accordé à la religion aura des répercussions sur la définition même de l'expérience religieuse. Et nous terminerons par l'étude des contenus attribués à l'expérience religieuse. Ce parcours esquissera des pistes pour, d'une part, déconstruire le rapport habituel entre religion et sphère privée et d'autre part, pour penser les conditions d'un discours actuel sur l'expérience religieuse.

LE RETOUR VERS L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

[Ce n'est que parce] que les métanarrations métaphysiques se sont dissoutes que la philosophie a redécouvert le caractère plausible de la religion et qu'elle peut donc regarder le besoin religieux de la conscience commune en dehors des schémas de la critique des Lumières⁷.

Pourquoi croire et comment croire dans la modernité éclatée, après Heidegger, mais surtout après Nietzsche et la déconstruction, comment poser son *acte* en tant qu'*acte de religion*, sous la bannière d'une expérience religieuse *authentique*, tout en admettant par ailleurs que la sécularisation est un trait constitutif de la modernité ? Comment oser porter son expérience religieuse *authentique* sur la place publique, dans le débat public, quand on est un honorable philosophe de la déconstruction ? Et surtout, comment oser parler de la redécouverte du christianisme dans sa propre vie et de son implication personnelle dans l'Église, sa participation aux rites, aux croyances catholiques ? Un tel *geste* est-il de l'exhibitionnisme ou une réelle révolution dans l'acte d'écriture philosophique ?

Ce sont les questions — choquantes — qui surgissent de la lecture du livre de Gianni Vattimo, *Espérer croire*⁸ — traduction française du titre original italien beaucoup plus éloquent, *Credere di credere*. Ce livre « grand public » expose dans un langage accessible et direct les raisons qui ont conduit cet éminent philosophe de la déconstruction à un « retour vers l'expérience religieuse ». Ce livre, qui ne s'adresse ni au philosophe ni au théologien, les laisserait en effet insatisfaits, par les simplifications et les raccourcis dus au genre littéraire choisi. Pour apprécier pleinement la démarche de Vattimo, il faudra lire ce livre en parallèle avec son article « La trace de la trace⁹ » qui explique l'itinéraire de son « retour vers l'expérience religieuse » à partir du cadre de la philosophie de Heidegger.

L'argumentation de Vattimo sur le « retour » vers l'expérience religieuse repose en grande partie sur la distinction entre l'*authenticité* et l'*inauthenticité* qu'il dégage de la philosophie de Heidegger. Vattimo propose deux sens au mot « religion » qui ne pourront être compris qu'à la lumière de l'enracinement du *retour* dans la structure de l'*authenticité*.

7. Gianni VATTIMO, « La trace de la trace », dans Jacques DERRIDA, Gianni VATTIMO, dir., *La Religion*, Paris, Seuil, 1996, p. 93 ; p. 87-104 pour tout l'article.

8. Gianni VATTIMO, *Espérer croire*, Paris, Seuil (coll. « Couleur des idées »), 1998.

9. Voir la n. 7.

Par ailleurs, les « contenus spécifiques » de l'expérience religieuse auxquels Vattimo accordera beaucoup d'importance seront examinés en fonction de leur interaction avec la division des sphères privée et publique. L'analyse que nous proposons ne se limite cependant pas seulement à dégager les contenus attribués à l'expérience religieuse, mais elle cherchera à comprendre « ce qui est fait lorsque quelque chose est dit », et « ce qui est visé comme effet dans le monde du fait que l'on agit en disant quelque chose »¹⁰.

LE GESTE

Le livre de Vattimo est davantage qu'un livre qui s'ajoute à tous ceux qui tentent déjà de définir la nature de l'expérience religieuse. Le livre de Vattimo est un *geste*, une prise de parole singulière dans l'espace public, — à partir d'une singularité qui se revendique singulière. La spécificité de ce *geste* c'est qu'il redessine les contenus de l'expérience religieuse à partir de sa lecture de la philosophie de Heidegger. Le *retour* de l'auteur vers l'expérience religieuse se justifiera par ses *contenus* qui sont portés par un *geste* philosophique plus ample que celui de l'auteur. Voyons comment « le retour est un aspect (ou l'aspect) essentiel de l'expérience religieuse¹¹ », et qu'il ne s'agit pas seulement d'un retour vers l'expérience religieuse, mais également que ce retour est le *geste* même du dépassement de la métaphysique.

Deux *gestes* sont d'emblée écartés pour expliquer ce *retour*. Le premier *geste* est issu du désarroi contemporain de « l'expérience historique », et le deuxième émerge du dépit de « l'expérience théorique ».

Le premier *geste* qui est écarté pour expliquer les raisons du « retour vers l'expérience religieuse » est donc celui qui tenterait de le fonder dans l'instabilité des temps actuels. L'*expérience historique* contemporaine serait celle de « la perte du sens de l'existence » propre à l'explosion des sens proposés de toutes parts, et cette perte provoquerait un retour violent et impératif vers l'expérience religieuse comme par un effet de vide. Perte de sens qui, en aspirant tout à elle, provoquerait le mouvement inverse d'une ruée vers les diverses quêtes de sens. Ce *geste* explicatif prendrait ses racines dans la peur d'une confrontation mortelle à l'absurde. Un tel retour s'inscrit sur une structure pathogène rejetée par Vattimo.

Le second *geste* pour expliquer ce retour serait un *geste* de dépit de l'*expérience théorique*. Après la fin des grands récits, ceux qui avaient tenté de construire des barricades contre des propositions de sens pré-modernes y reviennent à bout de souffle.

Ces deux attitudes seraient « réactives », d'un point de vue heideggérien, et ne font que suivre le mouvement de l'histoire de la métaphysique de l'oubli de l'être. Justifier le « retour » à l'expérience religieuse par ces deux *gestes* le réduirait à un accident de parcours, à une « recherche nostalgique d'un fondement ultime et iné-

10. Cf. John Langshaw AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil (coll. « Points Essais », 235), 1970, 208 p.

11. « La trace de la trace », p. 88.

branlable¹² ». Écoute réactive, elle ne laisse pas place à une « écoute non réactive » qui seule pourrait porter une attention explicite à l'oubli de l'être dans la pensée du fondement. C'est sur ce plan que se définit l'*authenticité* qui commande le *geste* de l'analytique existentielle. L'*authenticité* est ouverture sur la « remémoration et écoute de l'histoire de l'être » alors que l'*inauthenticité* consisterait dans un mouvement de réaction qui ne peut se dépasser lui-même en tant que réaction par rapport aux difficultés créées par la science et la technique. L'*inauthentique* se réclame d'une *authenticité* pour contrer ce qui ne peut être traversé et l'*authenticité* est alors détournée en slogan idéologique, déviée de son *geste* propre pour être asservie à la peur.

LA THÉORISATION HEIDEGGÉRIENNE DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

Vattimo propose une lecture heideggérienne de l'expérience religieuse qui n'est pas sans parallèles intéressants avec l'hypothèse de la *publicisation* de l'expérience religieuse privée de Gauchet. L'expérience religieuse authentique est définie avant tout comme position existentielle :

[...] comme dans le cas de l'oubli de l'être dont parle Heidegger, il ne s'agit pas tant de rappeler l'origine oubliée en la rendant à nouveau présente, mais de se souvenir que nous l'avons toujours déjà oubliée, et que la remémoration de cet oubli et de cette distance est ce qui constitue la *seule expérience religieuse authentique*¹³.

L'expérience religieuse la plus authentique de l'homme moderne se comprend par conséquent à la lumière du *geste* radical du philosophe qui est la remémoration de l'oubli. Le narrateur du livre *Espérer croire* relit son choix pour la philosophie de Heidegger à partir de ce *geste* propre à la religion chrétienne, celui du mouvement de la kénose : « [...] ma préférence pour la solution heideggérienne des problèmes de la philosophie d'aujourd'hui est conditionnée et inspirée, en profondeur, par l'héritage chrétien¹⁴ ».

L'expérience religieuse authentique est donc le lieu que Vattimo reconnaît *a posteriori* comme ayant toujours été le sien. Il s'agissait, pour ce philosophe qui fait le récit de son propre *retour* vers l'expérience religieuse, de reprendre contact avec l'*authenticité* de cette expérience pour redécouvrir qu'il n'avait — ni lui, ni la philosophie qui le portait — jamais quitté le sol de croyance du christianisme.

Si le *retour* n'est pas de l'ordre d'une « fuite ou d'une alternative polémique¹⁵ » et qu'il échappe aux deux gestes réactifs de l'expérience historique et de l'expérience théorique, c'est qu'il dépend d'un double rapport à la *positivité*. En effet, 1) le *retour* se produit dans « les conditions historiques précises de notre existence », qui est alors historicité concrète ; 2) et le *retour* se produit également comme *historicité* « en tant

12. *Ibid.*, p. 92.

13. *Espérer croire*, p. 10, nous soulignons.

14. *Ibid.*, p. 24.

15. « La trace de la trace », p. 93.

que dépendance par rapport à une faculté originaire ». Le premier volet de la positivité se réfère à l'existence telle que l'analytique existentielle en rend compte. Le deuxième volet n'est pas une « irruption de l'Autre » comme discontinuité dans l'*historicité*, mais bien plutôt inscription dans l'existence d'un contenu irréductible à toute autre dimension.

Cette discussion permet de proposer des distinctions importantes pour penser l'expérience religieuse. En effet, celle-ci ne se réduit pas à une pure subjectivité, à une émotivité et à un sentiment, et ce, même si Vattimo se réfère à Schleiermacher et à son « sentiment de dépendance absolue ». En effet, tout en étant ancrée dans l'*existence*, l'expérience religieuse ne pourrait être limitée aux cadres de la sphère privée, car les catégories « privé/public » ne sont pas pertinentes ni pour rendre compte du rôle historique et social des religions du point de vue de l'*historicité*, ni pour rendre compte de l'inscription dans l'existence d'un contenu irréductible. Les catégories sociologiques « sphère privée/sphère publique » ne peuvent rendre compte que d'une des multiples dimensions du rapport des religions aux sociétés. L'*authenticité* échappe à cette catégorisation.

La distinction entre deux dimensions de l'*historicité* de l'expérience religieuse permet de re-penser le rapport entre religion et modernité. L'expérience religieuse peut ainsi être re-catégorisée à partir de la bipolarité de l'*historicité*. Cette structure complexe de l'expérience religieuse, sous un mode opératoire, fournit déjà les premiers éléments d'une « sortie¹⁶ » de l'expérience religieuse privée et subjectiviste.

ANALYSE SÉMANTICO-PRAGMATIQUE DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

En se risquant jusqu'à définir des contenus irréductibles de l'expérience religieuse, Vattimo se compromet comme sujet d'énonciation dans l'*acte* même où il prend comme instance de validation sa propre vie. Le livre *Espérer croire* est en effet un livre écrit à la première personne du singulier, ce qui donne ainsi prise aux lecteurs qui chercheraient à identifier le « je » de l'énoncé avec l'auteur — au-delà du narrateur. Ce « je » du narrateur — ou de l'auteur — s'interroge lui-même sur la portée d'un écrit sur l'expérience religieuse qui repose sur une base autobiographique. Est-ce l'objet du récit qui commande un pareil investissement ? Comment situer le statut de ce discours dans l'espace public : un discours « vrai » sur l'expérience religieuse doit-il être nécessairement autobiographique ? Sommes-nous devant un livre qui assume la longue tradition autobiographique des *Confessions*, d'Augustin à Jean-Jacques Rousseau en passant par Derrida ?

Précisément parce que la forme littéraire est indissociable des textes de *confessions*, il peut cependant être pertinent de s'attarder au « comment cela est dit » avant d'analyser les contenus positifs de l'expérience religieuse proposés par Vattimo.

16. Cf. Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 1985, XXIII-306 p.

COMMENT CELA EST-IL DIT ?

La présence de l'expérience religieuse dans l'espace public en tant que « publicisation d'un privé » que propose Gauchet trouve sa meilleure illustration dans le *geste* de mise en discours autobiographique de l'expérience religieuse par Vattimo.

En effet, quelque chose d'un rapport transgressif à la division entre les sphères privée et publique s'inscrit dans l'acte même d'énonciation du narrateur qui porte sa propre expérience religieuse sur la place publique en écrivant un livre sur celle-ci. Le « je » surgit pour la première fois dans l'œuvre abondante du narrateur à l'occasion d'un discours sur l'expérience religieuse. Le narrateur soulève la question, dans le *post-scriptum* du livre, du caractère irréversible de l'irruption de ce « je » dans l'acte d'écriture. L'auteur se demande si toute son œuvre philosophique à venir n'en sera pas irrémédiablement marquée. En d'autres termes, cette expérience religieuse *authentique*, une fois sortie des limites de la sphère privée où l'on voudrait l'enfermer, ne contaminera-t-elle pas toute parole dans le domaine public, de par la force de son élan — *authentique* ? Transgression et subversion des frontières entre sphères privée et publique, l'*acte d'énonciation* énonçant l'expérience religieuse dans le débat public sera investi des marques de la subjectivité. Il ne pourra demeurer « discours objectif sur la religion », et il devra se faire narration et esthétique du soi. À partir de cette instance, les lois régissant les discours dans la sphère publique seront jugées à partir de l'*authenticité* de l'expérience religieuse. « Le ton "impersonnel" de tant de discours sur la religion me semble masquer une sorte d'hypocrisie morale, que l'expérience religieuse devrait précisément *démasquer* en tant que telle et rendre inacceptable¹⁷. » L'expérience religieuse est élevée au rang de critère épistémique pour discerner la validité des discours contemporains, qu'ils soient religieux ou non.

DOUBLE RÔLE ACCORDÉ À LA RELIGION

Le double rôle accordé à la religion par Vattimo apporte un premier ébranlement à un cadre qui identifierait immédiatement la religion à la sphère privée. Cet ébranlement est d'ordre théorique et conceptuel, et il se redéploie dans l'ordre de l'*acte d'énonciation*.

En effet, la prise de parole en « je » de la part du philosophe transforme le rapport épistémique à l'autre. L'autre était auparavant un objet pour un sujet-objectif et impartial. La prise de parole en « je » par le sujet transcendantal dé-construit la distance de l'observation scientifique pour introduire un espace d'interlocution sujet/sujet. L'interlocuteur n'est plus un autre extérieur à soi, distinct, observable et mesurable. L'autre devient un « je » singulier en réponse à l'acte du « je ». Discours insupportable pour plusieurs, comme le signalent les réactions violentes qu'a suscitées le livre de Vattimo. Quelque chose a été posé et réalisé comme *geste dans l'espace social*. Qu'est-ce qui est fait lorsque le narrateur pose son *acte d'énonciation* à la première personne du singulier dans un discours « public » sur l'expérience religieuse ? Ce qui

17. *Espérer croire*, p. 108.

est fait c'est une violation des divisions entre « privé » et « public » car le narrateur ne se présente pas comme un auteur spirituel, comme s'adressant de l'intérieur à des croyants convaincus ou bien circonscrits dans leur espace de vie privée, mais comme un philosophe de la déconstruction, auteur de livres sur la sécularisation et le nihilisme, s'adressant non pas d'abord à un public croyant, mais à un large public. L'acte d'énonciation exerce alors une fonction de transgression de l'ordre épistémique sous-jacent à la division entre le privé et le public.

L'ébranlement sur le plan de l'*acte d'énonciation* peut être dit alors d'ordre illocutoire, car il est causé non pas par *ce qui est dit*, mais par *ce qui est fait* lorsque quelque chose est dit. *Ce qui est fait*, par l'irruption d'un « je » et du récit autobiographique dans le bastion du « il » et de la description consiste en une transgression des sphères, et en un désenclavement de l'expérience religieuse en tant qu'expérience religieuse.

De plus cet ébranlement est également d'ordre perlocutoire, car ce qui est visé comme effet du fait que l'on agit en disant quelque chose est impliqué dans cette dimension illocutoire : *ce qui est fait* n'est pas sans effet sur le monde, autrui et soi.

LES CONTENUS DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

Les contenus de l'expérience religieuse identifiés par Vattimo sont d'abord définis comme n'étant pas « totalement traduisibles dans les termes de la rationalité argumentative¹⁸ ». C'est le langage de la Bible qui seul pouvait exprimer ces contenus excédentaires vis-à-vis de la Raison¹⁹. Ce langage n'est pas défini autrement que comme langage *mythique* par Vattimo. Cependant, le mythe ne serait pas une « abstraction a-historique²⁰ », car « le mot mythe fonctionne ici comme l'emblème de tout ce qui est positif au double sens que nous donnons à ce mot. C'est le lieu où se donne l'historicité qui est dans le même temps radicalement telle et (pour cela même) irréductible à l'immanence de l'historicité intramondaine²¹ ».

Voyons cependant en quoi l'étude de ces contenus comme tels permet de mieux cerner la nature du *geste* philosophique posé par Vattimo.

Ces contenus seraient : 1) le besoin de pardon ; 2) l'énigme de la mort ; 3) l'énigme de la douleur ; 4) l'expérience de la prière. Ces contenus ne seraient pas

18. « La trace de la trace », p. 96.

19. Toutefois, si le langage mythique est le lieu où se donne l'historicité, il devient difficile de réduire les modalités langagières du mythe à la seule narration : en effet, si on prend les différentes formes de langage de la Bible, elles sont loin d'être uniformes et d'être toutes narratives. L'historicité dans toute sa complexité s'y manifeste, et la Bible contient des discours interprétatifs et argumentatifs aux côtés des discours narratifs. Par conséquent, dire que les contenus positifs de l'expérience religieuse sont donnés dans le langage de la Bible n'équivaut pas à dire qu'ils ne se comprennent que sous le mode narratif et « mythologique », — au sens habituel accordé à ce terme — car le langage de la Bible n'est pas uniforme. Que ces contenus ne soient pas « totalement traduisibles dans les termes de la rationalité argumentative », devrait donc tenir d'un autre facteur. Sur ce point l'argument de Vattimo mérite encore discussion.

20. « La trace de la trace », p. 95.

21. *Ibid.*

issus « d'une réflexion abstraite sur eux-mêmes », mais se présentent comme des « données dans [le] langage déjà déterminé » de la Bible²². Il est intéressant de noter que l'expérience de prière est qualifiée comme « l'une des plus difficiles à traduire en termes philosophiquement sensés²³ ».

Ces contenus de l'expérience religieuse qui font *retour* sont directement liés à l'analytique existentielle, et procèdent de l'écoute non réactive du destin de l'être, tout en revêtant une configuration propre dans la formalisation biblique. Ainsi, le besoin de pardon serait irréductible au problème du mal et de la faute, en ce qu'il concerne le rapport du sujet au salut attendu et ne se limite par conséquent pas au constat du mal. De même, la mort et la douleur renvoient le sujet non seulement à sa finitude, mais au sens de sa vie en lien avec la promesse de résurrection. L'expérience de la prière quant à elle ne serait pas à strictement parler besoin de communication, mais besoin de rédemption par une relation personnelle à celui qui nous a aimés le premier.

Ces contenus incarnent le *retour* comme tel. Ils sont portés par une tradition qui aura été modelée par eux, et s'il y a retour vers eux, c'est qu'ils ont toujours été présents, actifs, remodelés, interprétés, intégrés à ce que nous sommes dans nos sociétés occidentales. Ainsi, il serait possible de dire que « les traits de l'expérience du retour appartiennent déjà au texte sacré lui-même — Ancien et Nouveau Testaments — auquel nous sommes en train de revenir²⁴ ». Ces contenus auxquels nous reviendrions sont dans le texte des Écritures, mais auront surtout été actifs dans la tradition de telle façon que le retour est lui-même opéré par ces contenus « toujours-déjà » en nous, à la manière de transcendants. Ce retour s'inscrit dans le mouvement même du rapport à la tradition qui est d'ordre interprétatif. En effet, la tradition est continuelle interprétation de son propre terreau, le Nouveau Testament interprétant l'Ancien, l'histoire de la théologie n'étant pour sa part que suites interrompues d'interprétations des interprétations. Les contenus de l'expérience religieuse auront ainsi été repris continuellement en tant que tels, dans leur irréductibilité, mais sans cesse redits et sans cesse rejoués dans l'histoire de la tradition jusqu'à nous qui y reviendrions aujourd'hui. La spécificité de la tradition chrétienne est la théologie trinitaire qui est de part en part une entreprise d'ordre herméneutique qui s'est donnée comme modèle de la tradition interprétative : avec Augustin, l'interprétation, la transmission et la médiation des contenus de l'expérience religieuse se jouent continuellement dans des langages toujours différents mais ancrés dans un même *geste authentique non-réactif*. Au cœur de cette théologie trinitaire, l'appel au « dépassement de la métaphysique » aura toujours-déjà été à l'œuvre, ce qui permet à Vattimo de poser une analogie structurelle entre la théologie de la Trinité et « l'éventualité de l'être » :

[...] la philosophie qui se découvre « analogue » à la théologie trinitaire ne provient pas d'un autre monde : la philosophie qui répond à l'appel du dépassement de la métaphysi-

22. *Ibid.*, p. 97.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 98.

que est issue de la tradition judéo-chrétienne, et le contenu du dépassement de la métaphysique n'est autre que le mûrissement de la conscience de cette provenance²⁵.

Ces contenus de l'expérience religieuse, tout en étant ancrés dans la « subjectivité » (pardon, mort, souffrance, douleur et prière sont des expériences subjectives), sont par conséquent loin de se limiter à la sphère de la subjectivité. En effet, non seulement ces expériences ont porté et sont portées par la tradition judéo-chrétienne dans un rapport interprétatif infini²⁶, mais bien davantage, ce seraient ces contenus qui détermineraient le sens même de l'aboutissement du dépassement de la métaphysique. Rôle on ne peut plus imposant pour ces contenus de l'expérience religieuse, et statut impressionnant pour cette expérience au cœur de la civilisation judéo-chrétienne qui se voudrait sécularisée et détachée de tout rapport avec une expérience religieuse privée, subjective et non rationnelle.

CONCLUSION

L'expérience religieuse, d'ordre privé et subjective exerce la fonction d'instance critique pour évaluer des enjeux sociaux, culturels et même politiques. Il y a alors transgression de la stricte division entre les sphères, mais la transgression se fait tout en respectant les divisions : l'acte transgressif ne peut se réaliser comme tel qu'à condition de reconnaître les espaces distincts. L'expérience religieuse posée sur la place publique met en évidence la subjectivité qui défie ainsi l'enfermement à l'intérieur de laquelle elle est reléguée. L'expérience peut être située en position de juge des lois tordues régissant la sphère publique à partir de son authenticité ou à partir de son lien avec la « nature ».

Il y a donc publicisation de l'expérience religieuse, plutôt que dé-privatisation de l'expérience religieuse. C'est en tant que parole singulière que la voix de l'expérience religieuse veut s'insérer dans le discours public. Il ne s'agit pas de s'élever au-delà des singularités et des particularismes pour atteindre l'universel, mais bien plutôt d'être reconnu en tant que singulier dans la discussion publique.

25. *Ibid.*, p. 99.

26. On ne peut s'empêcher de penser au livre incontournable de Pier Cesare BORI, *L'Interprétation infinie*, Paris, Cerf, 1993.